

「まことの道」考（１）

田 畑 真 美

富山大学人文学部紀要第 64 号抜刷

2 0 1 6 年 2 月

「まことの道」考（1）

田 畑 真 美

一、問題の所在

「心だにまことの道にかなひなば 祈らずとても神や守らん」。この和歌は古来、天神菅原道真の作とされ、¹⁾『謡曲』や武士の家訓、江戸初期の仮名草子等多くの文献にも引用され人口に膾炙している。和歌という短い形式でありながら、それが中世から近世にかけての日本人の価値観を端的に示したものであることは、そのジャンルを問わない普及の具合をみれば、容易にうかがい知れる。日本人の価値観と言ったが、それは宗教的要素と倫理的要素の双方を含みこんでいる。それらは独立するものではなく、一方によって他方が遂げられるというように有機的に結び合っているため、厳密にそれらを分けることは難しいが、さしあたり「まことの道」が倫理的要素、「神や守らん」といった超越的な存在による加護を指し示した部分が宗教的要素を主に背負っているということができよう。というのは、「まことの道」は「祈らずとても」というように、祈りという神仏に祈誓する宗教的行為と対比的に扱われているからである。一方、同じ部分は次のようにも解釈可能である。「祈る」がそういうものだとなれば、「心」が「まことの道」にかなっている場合、そのありようが「祈らずとても」というように、「祈り」と同等の価値を持つ状態であるとされるのは、倫理的行為と宗教的行為が通底しているというようにも解釈できる。そして、この点と関連して重要なことは、その宗教的行為としての「祈り」への応答であるはずの「神の守り」が、その場合でも得られるということである。

ところで件の和歌は、単純にみれば基本的にベクトルが宗教的要素に向かっている。諸説あるものの、天神のご神詠であるとされる立場に基づけば²⁾、「まことの道」に即した心によって神に守られる事態は、第三者ではなくほかならぬ神自身によって保証されていることになる。「まことの道」の価値を評価するのは「神」自身であり、その評価にふさわしい応答をも同じ「神」自身が行う。それを「神」自らが宣言しているからである。とすれば、その応答を人間側が期待するのは当然である。つまり人間は、「まことの道」に即した心を持とうとする。その心とは、神にかなう心、神が喜ばれる心であった。「祈り」という具体的行為が神を明確な対象とし、神への堅固な信仰を前提としたものであるとすれば、それは神の喜ばれる行為である。この場合、神への堅固な信仰心が「まことの道」にかなうものだということになる。

さらにここでは、「祈らずとも」というように「祈り」という一定の型を取らなくても、心が神に向いていればいいのであった。神に喜ばれる、神への堅固で純粋な信仰心を介した神と人間との感応、それがどんな文脈で詠まれたかは別にして、和歌そのものをごく単純に解釈す

れば、そうした宗教的な要素のみで解釈しうる。ただ事の難しさは、「祈り」の型から解き放たれた場合、神に喜ばれる心は単なる信仰心ではなく、人間存在のあり方全般に拡大する可能性を孕んでいるということにある。ならびに、にもかかわらず、その場合にも依然として神から人間が受ける応答部分は期待されたままだということにある。応答が期待されるのは、神との関わりを希求するというその根幹が変わらないからである。換言すれば、もとの和歌の根幹を支えるのは宗教的要素なのである。問題はやはり、神の喜ばれる「まことの道」にかなう心が覆う範囲である。それが単なる信仰という宗教的要素を抜けだし、世俗での人間のありようをも指すとすれば、その内実と、依然応答として期待される神からの報いという宗教的要素とはいかに関係し合うのだろうか。それを明らかにすることが、日本人がこの和歌に見出し、長きにわたって受け継がれてきた価値観を捉える一端になるのではないか。

このことを、『謡曲』で引かれている文脈で確認してみよう。たとえば謡曲『班女』では、後ジテの狂女が自身の恋する心情を吐露する場面で件の和歌が引用される。

げにや祈りつつ御手洗川に恋せじと たれか言ひけん虚言や されば人心 誠少なき濁り
江の 澄まで頼まば神とても 享け給はぬは理りや とにもかくにも人知れぬ 思ひの露
の 置き所 いづくならまし身の行方 心だに まことの道にかなひなば まことの道に
かなひなば 祈らずとても 神や守らんわれらまで 真如の月は曇らじを 知らで程経し
人心 衣の玉はありながら うらみありやともすれば なほ同じ世と祈るなり なほ同じ
世と祈るなり (『班女』³⁾)

ここで注意すべきはまず、「誠少なき濁」った状態では神は祈りを受けいれないという認識である。ここには、神には自身の心情をもごまかさないで向き合うべきだという価値観が示されている。換言すれば、祈りにふさわしい姿勢として、欺きのない心が要請されている。もう恋はしない、恋心は抱いていないと自身の心を欺く姿勢では、神とは感通しえないのである。狂女すなわち花子は、吉田の少将殿への純粋な思いを持つ自身を自覚している。そして何が誠実で何が不誠実かが分かっている。ここでいう誠実とはさしあたり、自身の心に対する素直さである。自身は恋心を捨てられない、その自身のごまかすことなき心情で神に向かうことが、言ってみれば「まことの道」に添うことであった。つまり神は、人間が偽りの思いで神と接することを嫌うのであり、自分自身をも欺かない姿勢で関わろうとすることを尊ぶのである。「まことの道」の和歌は、そのことをよく踏まえている花子の心情を、一層明らかに描き出す。花子は自身の心情と向き合い、「まことの道」にかなうようにする。この場合、ごまかさない、欺かないというのは二つの意味がある。一つにはそれは、神に対して自分を欺かないこと、二つ目には、そうした自分を欺かない心の内実、すなわち吉田の少将殿に対して純粋な揺るぎない恋心を持つことである。吉田の少将殿へのいつわりなき恋情を抱くとは、世俗の対象に対する姿勢である。その、世俗の対象へのいつわりなさを、さらに包み隠すこと無く神に見せる。

この、いつわりなさの二重構造が、重要である。そして、花子がそうした心持ちを抱くのは、神の応答を期待するからでもあった。このような二重の偽りなさを示す私にはぜひとも、神の加護があってほしいというのである。「真如の月は曇らじ」とあるように、それは仏の加護をも彷彿させる。澄みきった月の光の如く、自身の心はさとりきって曇らない、というように、現世での心情の純粹性が「真如」＝さとりを得るという来世での幸福という応答を得たとも考えられる。⁴⁾ただ、話はここで終わっておらず、花子は来世での幸福ではなく、「なほ同じ世と祈るなり」現世での恋の成就を期待するのである。ここでの花子の祈誓は、人間を対象とする、ゆるがない自身の心情を捧げものとして神に向けられ、その報いとして現世での幸福を受けとることを期待して献げられているのである。

ここで「まことの道」にあたるのが純粹な恋心だとすれば、それは世俗での人間関係において遂げられるものであり、男女の関係で言えば、相手がそうした揺るぎない心を自分に向けてくれることは理想的なありようであろう。倫理的という言葉はそぐわないが、世俗における人間関係におけるあるべきありようとしては解釈できる。他者に対しては浮ついた心でなしに、真剣に向かい合うということが評価されるのである。またこの心そのものは、神への信仰心ということではできない。しかし、このような純粹な心を持てば神は応えてくれ、自身の幸福＝現世での恋の成就是得られるという思いは、神への純粹な信仰心からくるものであると言える。いわば、神に対するふさわしい姿勢を花子は踏まえているのであり、神の応答を期待するとは、そうした神をひとえに頼みとする心でもあるのである。とすれば、この二つの意味を併せ持つ花子の姿勢は、宗教的要素を帯びることになる。神に純粹な心を示すことは、世俗での具体的な対象への姿勢とも重なる。言い換えれば、前者は具体的に世俗において実践されているのであり、むしろ世俗においてこそ実践されうるのである。

この例では、自身の男性への純粹な思いが神の加護によって成就することになるが、そもそも純粹な思いとは、神の前で自身を欺かないことなのである。そして、神の前で自身を欺かないとは、神への絶対的な信頼をも意味すると言える。

以上、「班女」を簡単にみたが、明らかになったのは以下のことである。まず「まことの道」は、世俗で具体的に展開する人間の営みに即した概念である。それは言ってみれば、広い意味での倫理的要素を持つものである。世俗でのあるべきありよう、のぞましいありようが示されているからである。なお「班女」では「祈る」という行為もなされてはいるが、世俗的側面が強調される場合、「祈る」という言葉がでてこなくても、それは「祈る」と同義となりうる。「祈る」とは何かの成就を希求することだとすれば、自身が世俗で展開する具体的な営みの成就を望み、一心に行うすることと、「祈る」こととは等しくなるのである。またそうした場合、宗教的要素が消えてしまかにみえる。しかし、主体としての人間の営みが表に立ってはいても、依然として「神や守らん」という要素は存するのである。神は背景に退いても、無になるわけ

ではないのである。現世での営為は神仏との関わりを断った中でなされるわけではない。そうした所は残されている。神仏は人間の営為を見守るものとして、場所を得ている。ただ、文献によって宗教的要素の強弱など温度差があることは、確かである。

ともあれ以上にみたように、いったん倫理的要素中心として位置づけた「まことの道」と、宗教的要素との通底性は一つの大きな問題である。「まことの道」は、単純には倫理的要素と規定しきれない部分がある。本稿では、「まことの道」とはどのようなものかについて、近世の文献に基づいて考察することを主な目的とする。その際、宗教的要素の強弱を踏まえながら、この通底性を中心に据えて、以下考察していくことにする。

二、神仏への態度—『身の鏡』・『都鄙問答』など

まずは、江島為信著の仮名草子『身の鏡』にある、神仏信仰に関する一節から見てみよう。

仏神は信仰する物なりとて、わけもなく朝夕香花を手向、礼拝したるばかりにては何の益かあらん。今時の人の仏神を信ずるを見るに、正心は毛頭もなく内悪をかまへ仏神を拝む。是愚かなる事どもなり。たとひ礼拝し、香花を手向ずとも、心を正直に持ち、邪なくば祈らずともよかるべし。古歌にも、「心だに誠の道にかなひなば祈らずとも神や守らん」と有、物事に本末あり。本をつとめて末成就するを、今時の人は本をば置いて末に心を縣くるによって悪し。其本末といふは、まづたとへば我心を邪なくして、後に仏神を信る。是を本末を知たるといふ。心は邪にして仏神を拝むを、本を置いて末に心を縣くるといふ。当世の人、大方かくの如し。(後略) (『身の鏡』下p.308)⁹⁾

ここからは、17世紀半ばの人々の神仏信仰の姿勢に対する、鋭い批判が読み取れる。それは、神仏信仰の形骸化への批判である。実はこの箇所は、物事は本末を弁えることが重要という教訓で締めくくられているが、神仏信仰の本は心を正直に持ち、邪なきようにすること、末は香花を手向けるなど実際の具体的行為にあたる。重要なのは外側で整えられた目に見える行為ではなく、目には見えない神仏への心の姿勢であって、そのことを江島氏は件の和歌により説明する。つまりここでは、和歌は神仏の信仰という純粋に宗教的要素の枠組みのなかに位置づけられている。ここでの「まことの道」にかなう心とは、端的には正直なこと、邪のないことである。対になるのが「内悪」である。これは、煩惱に囚われた自己中心の心である。とすれば、ここで問題となる心は煩惱から解き放たれた善なる心、正しい心とも言える。また悪心のままで神仏に向かうとは、自身の悪や邪に対して無自覚、ということである。無自覚ゆえに、自分自身は全く整えられていない。自己が自己を見てどのようなものであるかを確認することなしに、つまり自己を見直すことなしに神仏に向かっている。それは、神仏に対する緊張感を欠くという

ことでもある。とすれば、悪心のままで平気で神仏に向かうとは、根本的に神仏を崇敬していないということにもなる。

ともあれ、祈るとは外的な行為だけを指すのではなく、その本質は邪無き正直な心を献げることにある。正直な心とは、神仏に向かうにふさわしい自身が整えられている状態であり、神仏に対し羞じたり隠したりする必要の無い心であると言える。神仏に対して自己がいかにあるか、それを踏まえることが信仰の基本であるが、その基本を分かっている人が、当世には多い。外側だけ整えればよいというのでは、真に神仏を祈っていることにはならないというのである。心があってはじめて、外的な行為も意味を持つ。明言されてはいないが、そのような似而非信仰は、然るべき応答を得られないというニュアンスもここにはある。末的な行為はそもそもそれ自体無意味であるし、からっぽである。すると当然、求めているはずの結果は得られない。にもかかわらず、その見返りを期待しているが、それは無駄なことである。だからおろかだというのである。

このように、ここでは、「まことの道」は悪や邪と対になる善、もしくは正ともいうべき「正直さ」とされ、その内容までは詳しくは述べられていないが、その方向性は明確であった。神仏に対して自分を清く正しくあらしめること、それは神仏に対して、という点では宗教的要素、清く正しくあるという中身については、倫理的要素、とそれぞれを位置づけることができる。

では、正しいとは何か。邪がない状態とは、具体的にはどんな状態なのか。手がかりの一つとしてまず、時代は異なるが、戦国期の家訓書を見てみよう。戦国武士、北条早雲による家訓書『早雲寺殿廿一箇条』は、廿一箇条に渡る家訓の冒頭が、「第一、神仏を信じ申すべき事」となっている。このことは、あるべき武士、あるべき人間の生の基底を支えるのが神仏であるという考えを示すと言えるが、第五条に、具体的に神仏への関わり方が示されている。ここでは、神仏を拝むことが「身の行ひ」⁶⁾であるとされるが、目に見える具体的な行為ということである。それに続き、そうした行為を行う際の心について言及される。神仏を拝むとは、内面の心とそれを表す具体的な行為とで成り立つ行為であるとされているのである。その際の心は、「直にやはらかに」、「正直・憲法」にしてというように、真っ直ぐで道理に則ったありようであった。しかも、それが柔和でもあることがポイントである。真っ直ぐとは道理に固執した四角四面のみを表すのではない。それは端的には「有りのまゝなる」ことであり、物事をゆがめずに物事に本質に従って対応することであるが、上下の秩序に即し、人間関係においてお互い愛敬で連なることをも包含している。「上たるをば敬ひ、下たるをば憐み、有るをば有るとし、無きをば無きとし、有りのまゝなる心持」とあることから、「有りのまゝ」にはただ物事の現象をそのままの形で扱うと言うだけではなく、扱われる対象が人間である場合、それらを分離せず繋げる原理こそが人間関係におけるふさわしい原理であるという意味が込められているのである。とすれば、「有りのまゝ」とは、単にごまかさない、ゆがめないというのではなく、各々

の現象にふさわしいあり方を保つてということの意味する。それは、『倭姫命世紀』など伊勢神道で示される「右のものを左に移さず」云々⁷⁾といった教えと通底しつつ、一層その根底を深く掘り下げるものである。ここでの「直にやはらかに」及び「正直・憲法」とは、世俗での人間関係における有るべき形—人と人とを繋げる原理として、倫理的要素を含んだありようを指すということができる。

そしてさらに、その状態で神仏を拝むことが「仏意・冥慮にもかなふ」とされ、「祈らずとも」神仏の加護があるとされるのである。人倫の道理も含めたうえで、あらゆることにおいて迂らないありようを神仏が理想として人間存在に求めるのであり、人間はそれを自覚して神仏に向き合わねばならないのである。ここでは和歌は直接引用されてはいないが、和歌の「まことの道」に相当する心構えが語られ、それが「祈らずとも」神仏と通じうるために不可欠な通路として語られているのである。

以上を手がかりとすれば、『身の鏡』における悪心を抱かないありようとは、世俗における人間関係の道理をも含み込んだ上での正しさではないかと類推できる。

次にもう一つ、時代はやや下るが、石田梅岩の考えを見てみる。梅岩は、『都鄙問答』卷之二「鬼神ヲ遠ト云事を問段」で、神に対する非義非礼について次のように述べる。

…貴人ニ云レザル不義ヲ以テ、清浄ノ神明ニ祈ヲ為、「願ヒノ通ニ成下サレナバ、鳥居ヤ社ノ修覆致シ奉ラン」ト云時、鳥居ヤ修覆ニ迷ヒ玉フ浅マシキ神有ベキヤ。然ルヲ非礼ノ物ヲ推テ捧ゲ、神明ヲ穢奉リ、終ニハ神罰ヲ受ベシ。恐ルベキコトナリ。「心ダニマコトノ道ニカナヒナバ、イノラズトテモ神ヤマモラン」トノ御神詠モアルゾカシ。

子路孔子ノ病ヲ禱コトヲ請。子曰、「丘之禱久」ト。禱ルトノ玉フハ、誠ノ道ニ合ヘルコトナリ。誠ニ合ハズ何ゾ祈コトアランヤ。(中略)我朝ノ神モ、非礼非義ノ賂ヲ好セ玉フベキヤ。清浄潔白ノ水上ナル故ニ、神明トマウシ奉ル。凡テ神信仰スル者ハ、心ヲ清浄ニ為ナリ。然ルニ種々様々ノ、非礼非義ノ願ヒヲ以テ朝暮ニ社參シ、色々ノ賂ヲ以テ神ニ祈ル。コレ不浄ヲ以テ神ノ清浄ヲ無スル者ナレバ、コレゾ實ノ罪人ニテ、神罰ヲ受クベシ。

(『都鄙問答』 卷之二)⁸⁾

ここは門人と梅岩との問答の部分であり、『論語』雍也篇等示される神への態度と、我が国の神道とのありようを巡って議論が展開している。当該箇所直前で、門人が願いを叶えてくれれば誓ったとおりお礼をすると「願状」を立てて祈ることに言及しているが、引用箇所ではそれを受け、そうした願を立てて祈る仕方を非礼とする。願が成就すれば鳥居を建てます、或いは社殿を修復しますというのは、神に対しての賄賂に他ならない。そもそも神は、自分の利益によって加護を左右するような存在ではない。自分の利益にかかずらわないというのが、

神の清浄たる所以である。にもかかわらず、神に利益をもたせれば神は意のままになるであろうという願状の立て方は、神自身の清浄という本質を見損なっている。賄賂によって神におもねり、つながろうとする。それは、本来清浄であり賄賂に穢されることなき神を引きずり下ろす不遜不敬の態度である。したがってそれは神への礼を欠く。非礼なのである。また、利で動くことのないはずの神を利で動かそうとするのは、神に対する無理解であり、筋の通らないことである。よってそれは非義でもある。そうした非礼非義は、真の信仰による態度たり得ないというのである。それどころかそれは非礼非義であるゆえに、神罰すら受ける行為であり、まさしく罪、とされるのである。それが罪なのは、清浄な神を賄賂という不浄な態度で穢すからという点では、宗教的な意味で悪だからとされうる。神への冒流行為だからである。さらにその賄賂は、人間世界においてもけっして認められうるものではなかった。賄賂で阿るのは、人間を対象とした場合は、たとえば貴人に阿のようなもので、それを梅岩は「不義」と言い切る。人間に対しても不義である態度を、人間存在よりも尊く清浄であり、人間存在よりも一層「不義」を嫌うであろう神に示す。それこそが罪なのである。この文脈で考えれば、世俗の人間関係においてのぞましくない＝「不義」とされることは、倫理的意味での罪であるとされよう。願状を建てて祈ること、それは、宗教的のみならず倫理的にも悪なのである。

それに対して、神への正しい態度とは何か。ここで、件の和歌が引用される。この文脈では「まことの道」に叶う心とは、非礼非義を行わない心ということになる。神の清浄さをそれとして認め、賄賂を嫌ったり賄賂による効果に価値を見出すことなきありようである。賄賂を伴う願かけは、祈るどころの話ではない。願という形式のみが、神と通じる通路ではない。祈ることで神との交流を真に望むのであれば、祈りに相当する心の持ちようが不可欠である。真の祈りとは、神の清浄さを尊び、自身も清浄さを持って向かうということである。神が応えるのは、この清浄さに対してであるというのである。むろんこの際の清浄さとは、世俗世界においても通用する善なるありようだということができる。

このことを確認するために、梅岩自身が言及する『論語』述而篇の「丘之禱久」⁹⁾についても合わせて考えよう。梅岩は、件の和歌と同趣旨の考えに孔子が立っているとしている。病の際、神に祈ることを勧めた子路に対し、日頃から自分は祈っているからことさら祈る必要はないと孔子は言うのであるが、「禱久」とは、何か神の助力を必要とする特別な際にのみ神に頼る姿勢ではない。常に清浄を尊ぶ神と自身との関わりとを自覚し、神に羞じない生き方をしている。そういう姿勢として梅岩も解釈しているようである。したがって梅岩は、和歌と孔子の態度の共通点として、「誠の道に合」うこととしているのである。梅岩は、殊更祈らなくてもいいと言う根拠をも孔子の言葉に見出しているとも考えられるが、焦点は祈りの不要にではなく、祈りに匹敵するような神との向かい合い方にあると言える。それは日常において誠に根差す生き方をするのであった。ここで孔子は必ずしも、病気の治癒という現世利益を求め

ているわけではない。より高い価値があるのは、神に差じない生を積み上げてきたことである。何かしてもらいたいから祈る、というような利が絡む神との付き合い方は、梅岩においては評価されないのである。¹⁰⁾

以上からは、神と利害関係という世俗で展開し、世俗においてもマイナスの評価をされるようなありかたが、神仏という超越者との向かい合い方を通して浮き彫りになったと言える。それは「まことの道」にかなう心と対極にあるあり方であった。もう少し補強すれば、そもそも梅岩においては門人が提示する「願」そのものが、私欲に基づく勝手気ままなものであった。それは神の上に立ち、人間自身が神をもコントロールすることを望むような、人間側に主権を求めるようなありかたであった。

願ト云ハ多ハ手前ノ勝手ヅクナリ。手前ノ勝手ヅクヲスレバ、他ノ為ニ悪シ。他ヲ苦ルハ大ナル罪ナリ。罪人トナツテ争神ノ御心ニ合ベキヤ。万民ニ隔テナキコソ神ナルベケレ。ソレニ一方ハ悪クトモ、一方ノ善ヤウニ願ヒヲカナヘ玉ハズ、最負沙汰ナリ。願ヒ叶フト叶ハザルトヲ譬テ云ハズ、親ヨリ子ニ家督ヲ譲ル如シ。子ノ願ヒハイラズ。身持正シケレバ家督ヲ受。又身持放埒ナレバ、家督ヲ受コトアタハズ。願ヒノ成就スルモセザルモ此ニ同ジ。天命ノ我身ニアルコトヲ知ベシ。神ノ御心ハ鏡ノ如シ。何ゾ最負ノ私有ンヤ。ソレニ成レルコト有バ神ノ納受ト云。是ヲ他人ハ聞テ、誰ハ何ヲ神ニ捧ゲラレシユヘニ彼願ヒ叶ヘリト云。如此取沙汰スレバ、終ニハ神明ヲ賂取ノ神ト成、穢奉ルコト哀ニアラズヤ。是天命ヲ知ラザルユヘナリ。(同『都鄙問答』巻之二)

ここで梅岩は、願を「手前勝手」になりがちなものとする。それが何故いけないかと言えば、私利に基づくゆえに、その成就是利害関係にある他者に不幸をもたらすことにもなりうるからである。極論を言えば、往々にして願いととは、他者の犠牲によって成り立つものなのである。自身が手に入れば、手に入れられない他者が一方でいるのである。手前勝手な願いととは、この世での利害が絡む富や名誉など現世利益にかかわることであろうが、梅岩は神とはそうした一人一人が自分に都合の良い願いに耳を傾けないものと位置づけている。というのは、神は「万民に隔て無き」お方であるからである。一方の言うことを願立てに基づいて叶えるというような最負はしないということであり、それは前述した神の清浄さによると言える。どの存在の不幸をも望まないし、自己中心的な他者の不幸をものとしめない人間の在り方を忌み嫌う。それが神の意志であると、梅岩は考えている。

しかし、神は何もしないわけではない。そうした神の清浄さは公平性とも読み替えられる。神の心が鏡のようだというのがそれにあたる。神は、人間の振る舞いを公平に映し出し、それに見あう応答を行う。身持ちがよければそれには必ず応えるのである。注目すべきは、そうし

た神の公平性が人間にもなぞらえられていることである。身持ちのよい子どもに家を継がせたいと人間が考えるのと同様、神も判断基準はその身持ちのよさであり、「まことの道」に叶った心で生きているかيناなかであった。それはたとえば、他者の不幸を省みず私欲まみれの願立てをしないということや、望むべからざる神の最良を希求し、神を同罪に巻き込もうとしないということでもあろう。神の価値基準と、人間における価値基準とは齟齬を来すどころか、同根であると梅岩が捉えていることが以上から分かる。神から見て善悪とされることと、人の世で善悪とされることは一致するのである。このことから、「まことの道」という際に想定されているのは、神においても人においても通用する倫理的態度、ならびにそうした態度を神に対して取るという形で神を尊崇する宗教的態度双方だということができる。

なお梅岩のもくろみは、願う、祈るなど神と向き合うさまざまな行為に対して、人間が一般的に抱いているイメージから抜け出させるということにもあったであろう。一般の人のイメージとは、現世利益を期待するということである。神仏はこちらの出方次第で言うことを聞いてくれる存在であり、それゆえに献げ物を献げ、見返りに幸福を戴く。それはいわば利で繋がるあり方であろうが、梅岩はここを否定するのである。少しずれるかもしれないが、たとえば梅岩は『儉約齊家論』において神道の内実が論じられている箇所、「祝ふ」ということを通常の意味では使用していない。「祝ふといふは他の義にあらず。正直を守る事也。正直を守らんと思はば、先名聞利欲を離るべし。」（『儉約齊家論』下 p.219）¹¹⁾とあるように、自分勝手に名利を貪るのではなく、欺くことなく他者との間で正直に生きることこそが、「祝う」の真意であるとする。貧困に喘いでいるから正月を祝えないというのではなく、日々の他者を欺くことなき、自分を優先しない正直のあり方こそが、本当の「祝う」なのであり、その態度こそが神の御心にもかなうというのである。「願」の論と共通しているのは、いずれも人間の私利を否定する点である。私利ではなく、他者欺かぬ正直にいきることこそが生を祝うことになるのである。

むろん、梅岩自身の神道と儒教の理論を一致させ共通するところに人の道を説こうとする意図や、梅岩の生きた時代における現世中心主義の傾向等、考慮すべき要素は多々ある。梅岩は、むしろ日々の生き方に力点を置いており、宗教的な要素は微々たるものだということもできようが、翻ればここの問答の出発点は「敬鬼神而遠之」（『論語』雍也篇）であった。梅岩は神との正しい距離のとり方を説いたのであった。ポイントは敬することとは何か、遠ざけることとは何かであった。門人は、願状を立てて祈ることを引き合いに出し、我が国では神は遠ざけず、親しく交わっているという例としてそれをとらえ、我が国の神道と儒教での鬼神の取り扱い方の相違を論じたのであるが、それに対し、梅岩はその親しい交わりを否定し、真に神を敬い、適正な距離を取ることを論じたのである。結果的には両者は同趣旨であるという主張であったが、ともかくそれが具体的には日常における心構え、つまり私欲を中心にせず、不正をしな

いなど物事をゆがめず、折り目正しく生きるという形で語られたのである。だからこそ、願のありかた、祈り方がここでは問題となっていたのである。端的には神に接するあり方とは、すべてをありのままに映す鏡である神に見せても大丈夫なような清浄な心持ちを持つことであった。行為も重要であるが、行為を支える心持ちが倫理的にも宗教的にも重要だと、梅岩も考えているのである。¹²⁾ 罪とは心を伴わない行為であり、またそのように振る舞っても神には分からないであろうと神を侮るところにある。侮りは、神の求めるものや神の清浄という本質を知らないことから発する。宗教的要素と倫理的要素は、ここにおいて通底する。自身が世俗で善を行う根拠は、それを善として認める神にある。神のために善を行うという要素がたとえ希薄になっていたとしても、自身の日常の振る舞いは神への態度にも反映されてしまうことからすれば、その両者はけっして分離して考える事は出来ない。宗教的行為と日常の倫理的行為とは、それを行う主体が同じであり、明確に分けられないからこそ、後者が備えられていなければ、当然前者も備わらないのである。結果、人に対して見せる侮りを神にも見せてしまい、平気である人が出現するのである。梅岩はその通底性を踏まえながら、表向きは神のためにというのではないにしろ、自身を支える価値観は世俗にのみならず、神にも共有され、世俗での幸福は神の許しなしには成立しないということを示そうとしているのではないだろうか。

このことと関連してもう一つ重要なのは、そうした人間側の振る舞いには必ず応答があることである。悪に対しては神罰、天罰が下り、善には相応の報酬が来る。その神からの応答によって織りなされる生を梅岩は「天命」と呼ぶ。「天命」は、それを司る超越者に力点を置けば多分に運命的な色彩を帯びるが、梅岩においてはそうではない。むしろ、「天命」は人間自らの参与が可能であり、「天命」とは極論を言えば自身で作っていくものなのである。神からのよき応答を得られるようにしていく。それが、梅岩の主張なのである。なすべきことをなし、それが「天命」を形成していく。神に差じない生き方をすることは、私欲によらぬ大いなる自己を生きることである。そこにはそれを選び取る、揺るぎない主体が確かにある。ここだけみると確かに、「天命」は単なる運命で、自分にはどうすることもできないものとする立場とは対極にある考え方ではある。しかし依然として、神は人間自身の価値観の軸を支えている。それが応答、報いということであり、宗教的要素と倫理的要素の結節点になっていると言えよう。時代の変遷はあっても、またそれゆえに温度差はあったとしても、この結節点のゆえに、件の和歌の示す価値観は人間のよりどころとして保たれているのである。

三、「まことの道」と「天道」－『仮名性理』

以上を踏まえ、その保たれ方の内実を一層鮮明にするために、再び江戸前期に普及した仮名草子『仮名性理』を見てみることにする。『仮名性理』は『身の鏡』とほぼ同じ17世紀前半から半ばにかけて成立している。その内容は補正や整備を加え、様々な書物の形で江戸期を通じ

て普及していく。¹³⁾ いわば江戸期の価値観を体現するものであり、とりわけ江戸前期の思想状況を象徴するものであると言える。ここには、「天道」という概念のもと、「まことの道」が語られる。「天道」は言うまでもなく儒教の概念であるが、つとに指摘されるように、それには時代的にキリスト教の天道の影響もあると考えられる。¹⁴⁾ 本稿ではキリスト教との関わりにはあまり深く言及できないが重要なことは、「天道」が「まことの道」であり、それゆえにそのように振る舞う人間存在に「まこと」を介して応報的に関わりうるものである点である。

ともあれ、この「天道」と人間との関わりがどのように理解されているかが、「まことの道」の内実、ならびに宗教的要素と倫理的要素の結節点についての理解のてがかりとなりうる。『仮名性理』の内容は、庶民一般というよりは支配者階級を読み手として想定する内容になっている。為政者はいかにあるべきか、に焦点が当てられた言説の中で件の和歌が引用される。したがって、その適用範囲は一部に限定されるとも言えるが、後にみるように為政者の姿勢は、下の姿勢を方向付ける契機ともなっていることからすると、庶民がいかに生きるべきかという点も、ともに言及していると見ることができる。引用箇所をみてみよう。

天照太神は日本のあるじなれども、宮づくりはかやぶきなり。御供は黒米なり。家居をかざり給はず、食にめづらしき物をもとゝのへずして、天下の万民をあはれみ給ふなり。（中略）神道には正直をもつばらとして、万民をあはれむを極意とするなり。上一人正直なれば、下万民すぐなるものなり。「心だにまことの道にかなひなば、いのらずとても神やまぼらん」。誠濃道とは天道のまことなり。神仏に金銀をしん上して我身のうへ祈事、おろかなることの第一なり。人さへすこし道の心有ものは、邪なるまいなひをうけず、悪人にちかずかず。まして民をくるしめ、被官一類をかつえにをよばせて、神仏に音信申たるとてうけ給はんや。その身正直にして慈悲を人に施ぬれば、祈ねども神はまもり給ふなり。かなはぬ事を神仏に祈てかなふと云事はなきことなり。（『仮名性理』 pp.245-246）¹⁵⁾

ここでは、神道理論の要として「正直」および「慈悲」が挙げられる。件の和歌は神道理論を体現するものとして位置づけられている。ただ、『仮名性理』全体の立場としては、治世の道である堯舜の道すなわち儒教の道と神道とは、次のように、同趣旨だとされている。

日本の神道も我心を正して、万民をあはれみ慈悲を施を極意とし、堯舜の道も極意とするなり。もろこしにては儒道と云、日本にては神道と云。名はかはり、心は一なり。

（同 pp.248-249）

儒教であれ神道であれ、これら共通の教え、「正直」「慈悲」が件の和歌で示される、「まことの道」にかなう心の内実である。「まことの道」とは、儒道でもありかつ神道でもあると言

える。「正直」については、金銀を神仏に献げて自身の事を祈るという、二つの点での不正直が否定されている。つまり、賄賂を献げるという不正、自己中心の利益を得ようとする姿勢である。さらにそれは、人と神における共通の価値基軸として示されている。人でも不正、邪だということを神も認めない。善悪邪正が共通しているのである。ここまでの議論の主旨は、すでに見た『身の鏡』でも見られる。ただここでの超越者は、単なる神仏のみならず「天」「天道」でもあることは注目すべきであり、そうなるのは、ここでの道が儒教の道でもあるからである。言い換えれば、「まことの道」が治世者において語られることの意味は、まさにここに求められるのである。

このことを考えるために、先にここでいう「誠濃の道」の「誠」について確認しておく。

誠とはいつはりなきを誠と云。是天の本体なり。春夏秋冬土用毎年に毛頭次第のみだれぬもまことなり。人間は人間をうみ、梅は梅、桜は桜の花をさかすも誠なり。天のなす程のわざにいつはりなは少しなし。かるがゆへに天の本体をまこと、云。我心天よりわかれ来によりて、人も偽なければ自然に天道にかなふ。いつはりあれば天にそむるて子孫ほろぶるなり。君に忠節、親に孝行、人にじひを施を誠のみなもと、する也。(同p.241)

ここではまず、誠とはいつわりなきことという定義がなされる。それは四時や天体の運行にでたらめや偽りが無いというように、天が具体的に事象を司る仕方によって、説明されている。

このような誠が、人間にも分与されているというのである。別の箇所では、人間の心は「本は天と一たいのもの也。」「人の心のうちへも天の心の行わたらずと云事なし」(同p.240)というように、その同質性が語られている。ここから人間の誠とは、天に根拠を持ついつわりなきだということができる。それは人間が人間としてなすべきことをなすという意味で、つまり存在のあり方に対していつわらぬということである。自身の誠に沿うことは、その根拠である天の意にも叶うことである。天において、天の存在のあり方にふさわしいのが四時や天文現象を整えること、すなわち万物に秩序を与えることであつたとすれば、人間においてそれに相当するものはなにか。それが、「君に忠節、親に孝行、人にじひを施」(同)ことなのである。したがって、人間における誠=いつわりなきありようとは、世俗における人間関係という秩序を十全に成りたらしめることなのである。また言うまでもないが、ここでの「人」とは治世者に限定されない。全ての人間存在にあてはまることである。身分階級にかかわらず、人間は自分にとっての親、君をもち、彼らと関わる。また生きていく上で不特定多数の他者と関わる。人間に共通しうる他者との関わり方の型は、身分階級を超えて、全ての人間存在が自身の内なる天に沿うといういつわりなきを具体的に示しているのである。いつわりなき、それは天に根拠を置く自らの生の型に対しての、及びその根拠にある天に対してのいつわりなきであり、その意味で

人間存在一般に対して、普遍性を持つのである。それだけでなく、先の引用内の「正直」や「慈悲」もまた、普遍性を持つものとして考えられる。さらに言えば、「偽なければ自然に天道にかなふ」とは、件の和歌の「まことの道」にかなうことと同趣旨であり、とすれば「まことの道」とは、「天道」であるということもできる。「天道」という超越的な根拠を自身の拠り所とする人間像がここで浮かび上がる。

以上「誠」について確認したが、先に引用した箇所では、「まことの道」が主に治世者のものとされていた。人のなすべきいつわりなさは全体的に見れば普遍的ではあるが、現実世界においては実際に身分階級がある。なかでも、上に立つ者には上に立つ者に要請されるありよう、すなわち行為の型がある。これについて考えてみるとまず、先にも触れたが、「正直」は上が下に対して示すべき姿勢としても掲げられている。これはいわば、上における教化義務の謂いである。民の模範たることは治世者としてあるべき姿なのである。治世者が体現するありように即して、民もまた自らをよく変えていく。民は治世者に倣うものとして、その理想を遂げていくのである。民一人一人が「すぐ」なものになれば、邪の根は除去される。内面のよさによって民を教化し、邪がなくなった民をまとめ上げることで社会を平穏に治めるというように、治世者は世を治める大事業において、自他双方の倫理的な成熟を成し遂げるべきことがここに読み取れる。

さらにここで、「慈悲」に焦点が当てられていることも重要である。治世者においては、「万民をあはれ」み、日々の生活で困窮させず苦しめないことが「慈悲」の具体的実践となる。先の引用の続きでは、民を慮り自身は質素に暮らす天照太神のみならず、その生き方に倣う治世者のあり方が、具体的な「慈悲」の体現者として示されている。「いにしへの天子はみづから鋤をとりて、田のうちはじめあそばして、民のくるしみをほうじ給ふ。延喜のみかどは寒夜に御衣をぬぎて、国土の民どものいかにさむからんと歎き給ふ。」（同 p.245）とあるようにである。そしていうまでもなく、慈悲の実践は、治世者が治世者としての義務を果たすという意味、すなわち行為の型に対してまっすぐということで、「正直」が前提とされている。さらに、万民や国の幸福を考えるため、後にも触れるように、私欲を去ることが、その行いの基盤となる。このように治世者の「正直」かつ「慈悲」が実践される理想の治世こそが、「まことの道」にかなう心による行為に他ならないのである。

「まことの道」がことさら「天道」と結びつく意味は、治世者の立場が「天道」から委任されているという点を踏まえると、一層理解出来る。天下は治世者の私物ではない。天が与えた民や国を、その命令に従って幸せにできるのが治世者の治世者たるゆえんであり、そうでない治世者は治世者たり得ないのである。こうなった場合、治世者は実質的にふさわしくないと評価を下されるだけでなく、天意に背く行為であるが故に、罰の対象となりうる。引用箇所ですべて「いつはりあれば天にそむゐて子孫ほろぶ」とあるのは、その謂である。¹⁶⁾ もちろん天意に叶えば、

相応の報いも来る。先に引用した方の箇所で、「まことの道」に叶えば、神仏は祈りを聞き届けられるとあるのは、その謂である。

一国の主は一国の父母と天道よりも定め給ふなり。父母となりて其国の人民をくるしめぬれば、かならず天の罰をかうぶりて、悪事はなはだしければ一代にほろび、悪ゆるがせなれば子孫ほろぶるなり。一国に生ずるほどの米穀は、一国の人をやしなはんために天より生じ給ふなり。しかるに一国の人民をしほりとり、民のなみだをあつめて金銀珠玉となし、蔵にたくはへおきてその身の栄花とする事は、天道の物を盗て我栄花とするなり。その科なにしてのがれんや。(同p.245)

この引用から、治世者の後ろ盾として天の意志が存することが分かる。治世者の振る舞いに対して判断や評価を下すのも、天である。天下統治の責任は、治世者が一身に負うものではあるが、その責任そのものや責任遂行のため行使する力の出所は、天なのである。翻ればそもそも天は、その本質として、前に挙げたいつわりなさ、一定の秩序によって事物を統べること以外に、「慈悲」をも持っていた。「天の本心は、天地の間に有ほどのものをさかゆるやうにあはれみ給ふなり。」(同p.244)とあるように、天は人間存在を含め万物を愛し、その幸福を望むのである。このことは引用箇所で、天が天下のものを養うだけのものを生み出すといっていることから分かる。この万物の存在への愛が人間に賦与されたのが、「慈悲」である。「故に人となりては、人に慈悲をほどこすを肝要とする也」(同)と、人間存在の義務として慈悲の実践があるわけであるが、治世者はそれを仁政という形で行うべきなのである。重要なのは、治世者が背負うものの大きさである。それが天下統治であるために、一層そのありようにおいて「私」が混じることは避けられねばならない。天下は私の天下ではない。天の天下である。天がみなを養おうとするのに天下を私物化し、自身とその家の繁栄のみを考える。これほど私性の甚だしいものはない。これは、自分の利益のための神仏頼みと比しても、大きな科となりうる。というのは、私物化が避けられねばならないのは、それが民の困苦に直結するからである。治世者の私性の発揮は、加護をせねばならぬはずの民という他者の不幸をもたらすのである。

治世者自身やその身内の幸福の優先に対する規制は、質素、儉約という徳目によって示される。先の引用にあった天照太神が主でありながらその家屋や食事を質素にすることや、当時すでに、質素儉約の代表として人口に膾炙していたであろう、『徒然草』にも取られている松下禅尼のエピソード¹⁷⁾が模範として挙げられていることからそれは分かる。かたや、自身の栄華を優先した者は天罰を蒙るのである。¹⁸⁾ 質素・儉約は、天に与えられた生の条件をまんべんなく、またその秩序に沿った形で整えるための必須徳目であり、それは天下、民、万物を私のものとしめない姿勢であった。その実践により、民を養い、天下安定という幸福が成就される

のである。治世者としての役割に対して忠実に尽くすことが天に対するいつわりなさとするれば、この質素儉約もそうしたいつわりなさに連なる徳目である。自身の質素儉約は、自身の生のためではない。「天下の万民を我が子のごとく」（同 p.247）みることによって、つまり他者のために為されねばならない。だからこそそれは私性を極度に排除している。さらに言えば、質素儉約は、自身のありようすなわち、自身は天から治世を任されており、それを成就する責任があるという自身に課せられた事実を自覚した上でのものである。とすれば、役割を背負う自己は依然として存する。つまり、治世者としての自己を保持しながら、いやむしろ保持する故に、そうした自己にふさわしい役割に対して、およびその役割において無私となることが、目指されるのである。このように、治世者において天に規定される理想のありようは、二重の私性の克服という形で示されるのであり、この無私の克服こそが最たるいつわりなさなのである。人間存在は、天から人間としてふさわしいありようを規定されているが、特にその重荷の重さが目立つ治世者を通して、天にかなういつわりなさを人の道として生きる有りようが、ひときわ鮮明に浮かび上がると言える。

さらにもう一つつけ加えれば、質素儉約は、民の隅々にまで富の分配が確実に行われることをねらいとしたものであった。したがって、富の分配の際に留意すべき筋道が前提となる。それが、「慈悲をほどこすに次第有」（同 p.244）ということである。その「次第」とは、まず「一門一類」の「貧者」（同）に、次に「他人のおやもなく、子もなく、たよりなき者」（同）に対してというように、一定の秩序、順番があるということである。これは全ての人間存在に言えることであるが、治世者においても「まづ家の内けんぞく家来をよくして、その後国を治め、天下へ慈悲を施す」（同）と、その地位に相応して「次第」が決まっている。この「次第」は、『大学』の八条を念頭に置いている。これに加え、ここではことに「富貴なる者に物をあたへ」（同）るのは、「慈悲」ではないとされている。ここからすれば、特に治世者が与えるべき貧者に物を与えず、自分に諂う者、自分にとって都合の良い者に富を与えることの不合理性が浮かび上がる。この不合理がまかりとおれば、当然救助されるべき貧者の生活は救われぬ。足りているところに施すために、質素儉約で浮いた分を回すのは、理が通らない。持たざる者がますます憂い、持てる者がますます潤う。そうしたことはその存在を哀れむという天に由来する慈悲ではあり得ない。人間存在一般でもそうであるし、天下に責任を持つ治世者ならなおさらである。つまりここで言いたいのは、特に治世者ならば踏まえるべき「慈悲をほどこす次第」という筋道である。その根拠は、天のあわれみであるが、なおかつ天の定めた秩序でもある。「天の道には次第のみだれぬを肝要とするなり」（同）とあるように、治世者はその役割において、「天」の定めた秩序を理解する必要があるのである。この「天」の「次第」に従うということも「天」及び「天」に規定された自らのありようへのいつわりなさの一端であると言えよう。

つまり、いつわりなさには、こうした「天の道」の把握という知的契機が含まれるのである。

これは、天理を極めるといった朱子学的な知的契機と考えることもできる。

もっと言えば、治世者のみならずそれぞれの存在に人として守るべき秩序とされる五倫五常は、その実践がすなわち「天道と一体」(同 p.243)となることであった。各々の身分階級における役割と人としての普遍的な役割をなすことをすれば、「天のあはれみをかうぶる」(同)という。「天道」に対してのいつわりなさとは「五倫五常」を実践するという形で具現される。この点で見ても、「まことの道」にかなう心とは、混じり気無く「天」の心を自らの心とすることであり、それがここでは具体的に儒教倫理として語られていることがわかる。とするところの場合「天」は、存在根拠でもあり、倫理の根拠でもある。そうしたものが根底にあるとすれば、ここでは治世者をはじめとして全ての人間存在が「天」に即した道に生きることで、存在としても當為としてもふさわしくありうるということになる。いつわりなさ、つまりまことは、そうした生を自身に引き受けられるか否かの、大きな問題をも包含することになる。

最後に、宗教的要素、つまり因果応報的な発想についてであるが、「その身正直にして慈悲を人に施ぬれば、祈ねども神はまもり給ふ」とあるように、神の加護がその応答として前提とされている。「五倫五常」の実践もまた、「天」のあわれみを蒙る契機であった。ここでは、「天」は報いを与える主体としても考えられており、単に抽象的な原理原則ではないことが分かる。その点で、神仏と通底する。そうした「天」といかに向き合い、どのような応答を期待するか。それがこの観点では、問題となる。ともあれ、その時具体的に示される報いは、自身の子孫の繁栄であった。続く箇所で、「子孫かならずさかへ、後の世には天の本土にかへるなり。天にそむきたるものはしそんほろび、後の世に此の心るろふして天に帰らず、鳥けだものとなるなり」(同)¹⁹⁾とある。「天」に従えば子孫は繁栄し、背けば滅ぶのである。さらに続けて「かるがゆへに儒道には天を恐れて道を行事を一大事とするなり。」(同 pp.243-244)とあるが、ここは少し慎重になる必要がある。というのは、手段と目的とが本末転倒になり得る危険性が孕まれているからである。

この点については、さきほどの「慈悲」の箇所を見てみると一層明白である。「次第」にそって「慈悲」を施せば、「人のうらみをうけぬ」(同 p.244)こと、ならびに「人にじひを施すはまた能報あ」(同)ることが示されるが、ここだけで読んでしまえば人の行為の目的は、子孫を繁栄させることにあり、その手段として天道に従い、良い行いをするということになる。しかし、実はそうではない。富貴な者に金品を与えるという筋違いの慈悲が真の慈悲でなかったように、「むくひをうけんとて慈悲をするはじひにあらず」(同 p.244)というように、動機として報いが先行すれば、為した行為が慈悲であっても慈悲ではない。たとえば治世者も、自身の子孫の繁栄を願って仁政を行うならばそれは本末転倒である。また、先の引用でもあったように、「人のうらみ」を受けないために「次第」を守って慈悲を施すのであれば、それも本末転倒である。もとより、よき報いを得るためという時点で、そこに私性が存している。重要

なのは、慈悲なら慈悲を施す行為そのものなのである。それは、徹頭徹尾私性を払拭した形で行われねばならないのである。

件の和歌を引きよせて考えれば、和歌の「祈らずとても神や守らん」の神の加護が、目的になってはいけないのである。それはあくまで結果なのである。祈りが現世利益中心であり、自己中心的な願いを掲げるものであれば、その場合は確かに願いの成就が目的になろう。しかし今まで確認してきたことからみると、祈りとはそうした自己の利を求めるものではなかった。祈りは、いつわりなきまことのありようを超越者に捧げる営為であった。いつわりなきまことのありようとは、世俗での生を折り目正しく生きることであった。『仮名性理』であれば、それは、それぞれの身分に応じて、人間としての要を踏まえながら、生きることであった。損目当てが「正直」「慈悲」であり、「五倫五常」であった。結果として、天や神、超越者は報いとして人間存在に応答するし、端から応答するものという前提で、これまでの文献は話を進めてきている。『仮名性理』では特に報いが具体的で、明確であるが、それは、キリスト教や朱子学、戦国時代の天道の観念などによって成り立つ複合的なイメージによって、「報いを必ずもたらす主体」としてのありようが強調されたからであろう。その意味で、本書では宗教的要素が色濃く残っていると言える。

ともあれ重要なのは、人間存在が超越者からの応答を、それが天であれ、神であれ、仏であれ、受けとるものとして位置づけられることである。つまり、人間存在は超越者からの応答と無関係ではいられないのである。人間存在は、超越者に支えられながらもその生をもって報いの出所でもある超越者に対峙する存在なのである。このことは、超越者自身がどの程度人間存在の背負う倫理的要素と関わり合うかということとも絡む。それが「天」である場合は存在と当為の根拠としてあるため、当の人間存在が受ける報いは、特に緊密に人間の行為そのものと不可分に結びついていくのである。そしてその分、教えそのものが本末転倒になり得る危険性をも同時に孕むのである。

四、まとめ

以上、日本人の価値観を示す一つの和歌をめぐって、そこに込められた宗教的要素と倫理的要素との関係に焦点を当て、考察してきた。価値観を支える神、仏、および天道は有限な存在たる人間が世俗において生きるありようを規定し、それに確実に応えるものであった。それは、自身と超越者との関係の捉え方の一側面を端的に示していた。つまり、世俗に軸を置く倫理的要素は、人間存在と超越的な存在とを結びつける宗教的要素としても働いており、その意味で人間存在の生の根拠は、超越的存在に依拠するものであると言える。もちろん温度差はあるが、人が「まことの道」を自覚して生きる時、自身の行為をただ人としての生きる場、世俗のみでは捉えないという構図があるのである。それを端的に示すのが、神仏、もしくは天道からの応

答であった。それは、倫理的要素、宗教的要素の結節点であるが、その応答にこめられているのは、人間が求める幸福の姿であった。具体的にはたとえば家の繁栄など、俗世間で求められるのぞましいありかたが、そこに読み取れる。ただこの幸福については、幸福が目的になってしまうと、「まことの道」にかなう生き方そのものの価値が曖昧となる、ひいては幸福を目指すために良い生き方を求めるといった本末転倒になる危険性も孕む。応答は一つの重要な要素ではあるが、応答の中身そのものが目的となつてはならないのである。そうなると、倫理的要素が無意味になるからである。「まことの道」そのものがそれ自体として目的となる生き方であり続けるには、どうすればよいか。超越者からの応答が手近の現世利益に堕さずに、倫理的要素と宗教的要素の両者のバランスをうまく保つ結節点であり続けるためには、人間自身の側に、超越者との関係における緊張感、すなわち自身の生を支えるものとしての畏敬があることが不可欠である。換言すればそれは、自己を客観化し、他者及び神仏の前に立つものとしてのありようをつねに自覚しているということである。ただこの自覚の質は、自己に内在しかつ外在するものとしての超越者をどのように捉えるかといった、超越者観に左右されうるのであろう。かねてから端々で出している「温度差」の問題は、実はここに関わってくる。さらに、人間が自己の主体としてのあり方をどのように位置づけるかも問題である。問題はまさに、超越者という他者と、自己との関係のそれへと集約していく。

なおここでは言及できなかったが、件の和歌は、同様に中世以降近世にかけて普及し、いわば日本人の倫理の旗印ともなった三社託宣との内容的な共通性もある。これをも合わせて、「正直」「慈悲」「清浄」にまとまる倫理的価値観を考察する必要もあろう。翻れば、三社託宣そのものも、これらの徳目を宗廟や天皇の祖先神といった重要な神々を後ろ盾として主張するものであった。たとえば江戸前期の仮名草子、戸田茂睡著『梨本書』においても三社託宣への言及がある。²⁰⁾ しかもそれは、「まことの道」の内実の理解に直結する場面でもあった。加えて同書は一般に、三教一致の立場を示すとされてはいるが、なかでも仏教に関しては世俗色が強まり、彼岸志向が薄められている。この点は、今まで見た倫理的要素と宗教的要素との関係を、宗教的要素に関わる温度差に即して考察する上で、手がかりとなりうる。

そこで今回は、今回の考察を踏まえ、『梨本書』における「まことの道」の内実を確認し、一層の理解を深めることとしたい。

注

- 1) この和歌の作者は、天神菅原道真であると確定しているわけではない。伊藤正義氏によれば、天神をはじめとして諸説ある（「安達原」伊藤正義校注『謡曲集 上』（新潮日本古典集成）新潮社 1983 所収 p.70 の注）ようである。また、小高敏郎氏は当該和歌に注を付して典拠不明としている一方で、『長明四季物語』において北野天神の御詠とされていること、「班女」などの『謡曲』に多く引用されていることを踏まえ、中世以来、北野天神の御詠とされていたと説明している。（小高敏郎校注『都鄙問答』

家永三郎他校注『近世思想家文集』日本古典文学大系 97 岩波書店 1966 所収 p.400 の注 10) また、渡辺憲司氏も同様に、『歌林四季物語』（『長明四季物語』）に北野天神の御詠とすることを紹介する一方で、『宇治拾遺物語』154 話を引き、この和歌の神が梵釈諸天（天神）とされることを指摘している。（渡辺憲司校注『身の鏡』下渡辺守邦・渡辺憲司校注『仮名草子集』岩波書店 1991 所収 p.308 注 11）『宇治拾遺物語』154 話「貧しき俗、仏性を観じて富める事」では、主人公の貧しい男が宝はどうすれば得られるかを僧に聞き、「まことの心」による後世救済が得られるという回答を得る。この場合の「まことの心」とは「仏法を信ず」ることとされた。一心に仏法を信じている男は「梵釈諸天」によって守護され、現世利益として現世での富を得、なおかつ極楽往生を遂げられた。（大島建彦校注『宇治拾遺物語』新潮日本古典集成 新潮社 1985pp.423-424）厳密には、この話には北野天神の御詠は引用されておらず、また「まことの道」の代わりに「まことの心」という、「まことの道」にかなう心と通じうる概念がある。渡辺氏の解釈も、「まことの心」に即して、仏法を信じる者が何によって報いを得たかの説明に力点を置いている。この箇所は直接的には和歌の話ではないが、「まことの道」にかなう心ないしは「まことの心」は何か、そしてそれに応えるのは何かについての説明としては、大いに示唆を与えるものである。つまり、「まことの心」はここでは仏法を信じる心という純粋に宗教的な意味での心とされ、それに、仏法の守護神たる諸天が応えると言う構造になっている。ここからすれば、「まことの心」ないし「まことの道」は、宗教的な要素を持ち、またそれによって神仏と交感しうる経路ということになる。なお、この話について大島建彦氏は、本文中の「まことの心」を持つことで、「わが心はこれ仏なり。わが心を離れては、仏なしと。しかれば、わが心の故に、仏はいますなり」の状態となるというくだりを踏まえ、『観無量寿経』第八観の趣旨を簡単に説明したものと解説している。（同 p.424）心に仏の姿を観想し、心が則ち仏となるありようは、「まことの心」で一心に仏を念ずれば、有限な自身の心に無限の仏の法身が宿り、仏と自己とが一体化するということを意味する。ここからすれば本説話の趣旨は、「まことの心」により絶対者と一体となることを語るものであり、「まことの心」ひいては「まことの道」にかなう心とは、絶対者への邪なき帰依を意味すると言える。また、それが絶対者との一体化を示すことは、「正直の頭に神宿る」の発想とも通じるものがある。

- 2) 1) でも見たように、作者が天神だというのは確定ではなく、諸説ある中の一番有力だと考えられる説として位置づけてよさそうである。しかしそれが決定的なものでないしろ、中世においてはその考えが普及していたことは否めない。その根拠となっているのが、鴨長明に仮託された『歌林四季物語』二である。ここでは、二月二十五日の道真公命日の日に行われる聖廟の神事について語られ、件の和歌を含む二つの和歌が道真公の御詠として献げられることが示される。注目すべきは、この神事について、道真公のために「神道のまことをつくし」行うことが示されている点である。道真公が、誠実を献げる対象となる一方で、道真公もまた神事を誠実に行うものに対して応えるという、祭る者と祭られる者との二者の関係性が暗示されているとも解釈しうる。（巻第九百四十四『歌林四季物語』二 塙保己一編『続群書類従』第 3 2 輯上雑部 続群書類従完成会所収 p.467 参照）
- 3) 「班女」伊藤正義校注『謡曲集 下』（新潮日本古典集成）新潮社 1988 所収 pp.120-121
- 4) 「班女」では恋の成就という現世での幸福に焦点があたっていたが、「安達原」では、来世での魂の救済が期待される文脈で、和歌が引用されている。「…かかる浮世にながらへて 明け暮れ隙なき身なりとも 心だにまことの道に叶ひなば 祈らずとも終になど 仏果の縁とならざらん」（『安達原』『謡曲集 上』所収 p.70）ここでは、つらい現世に身を沈める身が「まことの道」にかなうことで、「仏果」を得る縁をつくり、来世での幸福を得るという希望が語られているのである。
- 5) 渡辺憲司校注『身の鏡』下 pp.308-309（渡辺守邦・渡辺憲司校注『仮名草子集』新日本古典文学大系 岩波書店 1991 所収）
- 6) 石井進校注『早雲寺殿廿一箇条』（日本思想大系『中世政治社会思想上』岩波書店 1972 所収）以下、『廿一箇条』からの引用は本書による。
- 7) 伊勢神道の神道理論の基である、神を祀るときの心構えが以下である。ここでは清浄さ、邪なきこと

- に焦点が当てられている。「…墨心を無くして、丹心を以て、清く潔く齋り慎み、左の物を右に移さず、右の物を左に移さずして、左を左にし、右を右にし、左に帰り右に廻る事も、万事違ふ事なくして、太神に仕へ奉る。」(大隅和雄校注『倭姫命世記』日本思想大系『中世神道論』岩波書店 1977 所収 p.13)
- 8) 小高敏郎校注『都鄙問答』(家永三郎他校注 日本古典文学大系『近世思想家文集』岩波書店 1966p.400) 以下、『都鄙問答』からの引用は本書による。
- 9) 「子疾病、子路請禱、子曰、有諸、子路対曰、有之、誄曰、禱爾于上下神祇、子曰、丘之禱之久矣」『論語』巻第四 述而第七
- 10) なお、一連の問答の趣旨は、門人の儒教と我が国の神道における相違点を巡る疑問に対して、梅岩がその根底の共通性を説明していくところにある。したがって、ここでの和歌と孔子の語の対比は、梅岩においては必然的な流れであった。『都鄙問答』の当該箇所は、儒教と神道の論理の枠組みの根底を論証する部分なのである。ちなみに、別の書『儉約齊家論』には「正直」をめぐる儒教と神道との共通点を論じる箇所もあり、ここでの神明の清浄と合わせてみれば、梅岩の捉える神の徳、ならびに人が備えるべき徳について、一層明確になるであろう。「正直」については、拙稿「『儉約齊家論』における「正直」について」(『富山大学人文学部紀要』第 63 号 2015 年 8 月 pp.1-19) で考察した。
- 11) 『儉約齊家論』下 pp.218-219 参照。(柴田實編『石田梅岩全集』上巻清文堂出版株式会社 1956 初版 1972 改訂再版所収) なお、この議論については拙稿「『儉約齊家論』における「正直」について」(『富山大学人文学部紀要』第 63 号 2015.8 でも言及した。
- 12) 時代背景も思想的背景も異にするが、旧約聖書にも、神が求めるのは生け贄を捧げる行為そのものではなく、その際の人間の神の御前でへりくだった、神に依り頼む心であることが挙げられている。たとえば、ホセア書 6:6 にはこうある。「わたしが喜ぶのは愛であっていけにえではなく 神を知ることであって焼き尽くす献げ物ではない」洋の東西を問わず尊ばれる内面のありようについては、その内実を比較検討することで、明らかにされうであろう。
- 13) 『心学五倫書』の成立、及びその他関連文献との関係については、思想の特質も踏まえながら、山本眞功氏が「『心学五倫書』の成立事情 - その思想的特質を手がかりとして -」(『研究年報』学習院大学 文学部 1980.3) において詳しく論じている。
- 14) たとえば、和辻哲郎『日本倫理思想史』第五篇後期武家時代における倫理思想 第三章キリシタンの伝道と儒教の興隆、黒住真『複数性の日本思想』近世の倫理 - 宗教空閑 - 倫理化の過程 ペリカン社 2006 などでも詳しく論じられている。『仮名性理』の校注者石毛忠氏は、同書に出て来る「天道」は、「キリシタンのデウス」石毛忠校注『仮名性理』pp.388-389 石田一良 金谷治校注『藤原惺窩 林羅山』日本思想大系 28 岩波書店 1975) と「その性格が近似している」(同)と指摘し、同書解説「『心学五倫書』の成立事情とその思想的特質 - 『仮名性理』『本佐録』理解の前提として -」(前掲書 pp.490-504) で詳述している。
- 15) 石毛忠校注『仮名性理』前掲書所収以下、『仮名性理』からの引用は本書による。
- 16) たとえば、源頼朝が表向きは慈悲を施すふりをして、自身の栄華のみを考えていた報いとして、その子孫が減る例などが挙げられている。いい例では、北条泰時が「天下の万民をあはれみ、身の栄花をなさずして」(同 p.245) いた例が挙げられている。前掲書 pp.246-247 参照。
- 17) 『仮名性理』pp.246-247 ここでは松下禪尼のエピソードと、北条泰時の壊れた築地を修理しない質素儉約に徹した姿勢が挙げられ、「かやうの心のとくつもり、民をあわれみ、天道にかなひ、百六十年治めたり」(同 p.247) というように、子孫繁栄のよき報いを得たことが記されている。
- 18) 私欲と奢りにふけった北条高時は、前述の例に対して、反例として挙げられている。「一人栄花をきわめ、美女を愛し、酒を好み、民の費をいとはずしておごりをきわめたる天罰によりて、先祖の功をむなしくして、一門けんぞく鎌倉にて首をはねられたり。」(同 p.247)
- 19) 校注者石毛忠氏は、「天の本土」について、「キリシタンのパライズ(天国)の觀念の、屈折した投影が認められるように思われる」(同 p.388 下段) と述べている。また、新井白石の『鬼神論』のなかの、「天寿がつきて死ぬのではなく、戦士・刑死・自殺、僧侶道士の死、富貴権勢者の強死などの場合は、その

魂魄が天地の間にあって妖怪疫厲をなすと説いている」（同）と、朱子学の立場の人の生死の考え方の紹介をしている。いずれにしろ、天の本土に帰るというのは、朱子学における、魂が天に帰ることと、天に実体的イメージを持たせるキリシタンの天国の概念が合わさっているようには考えられる。なお、不品行だと禽獣に生まれるというのは仏教的な発想であり輪廻に相当するが、朱子学でも、キリスト教でも、輪廻は説かれないし、ここは悪い報いを得ると言う説明の流れで出て来ているにすぎず、その教理的背景を厳密につめる必要はないと考えられる。ただ、石毛氏が紹介する白石の論に照らせば、道理に合わない死の報いとして悪しき者になることから類推して、不品行が悪しき生まれの原因になるという考えは、儒教思想の中から引き出せる可能性はある。

- 20) 軍事を巡る問答において、武士が弁えるべき「三つのさいはいの本」(元)(戸田茂睡著 阿部秋生校注『梨本書』平重道, 阿部秋生校注日本思想大系 39『近世神道論 前期国学』岩波書店 1972 所収 p.281) が何か問題になったとき、その本は具体的に示されず、「三社の記を、とくと講尺をきゝ、そのうへにて我心をねり、きたひて、性鏡にくもりなくば、あきらかにうつるべし。」(同)とあるように、その本質を捉える際の目当てとして三社託宣が提示されている。ここでは、物事の元を知ること、及び、鏡に喩えられる人間の心のありようが真理に直結するといったことが論点となっている。正直、清浄、慈悲の三つの徳目は、そうした真理に到達するための徳目として考えられているという点で、本論文での議論と通じる部分がある。つまり、「まことの道」がここでいう物事の本を知ることに対応するとすれば、そのために有効に働きうる三つの徳目は、「まことの道」にかなう心なのではないだろうか。次回、改めて考察したい。

